

从知天命到制天命 ——论原始儒家“生”之伦理的实现方式

张舜清

[摘要] 原始儒家的“生”之伦理思想,是对《易经》“生”之伦理思想的创造性发展。他们通过“天命”的预设,在天人之间构筑了一条从“知天命”到“制天命”的“生”在天人之间双向流转的回环路径。孔子以“践仁知天”的方式、思孟一派以“知天尽性”的方式、荀子以“制天命”的方式,以一种递进式的积极姿态开启并明确了这一路径。通过原始儒家的努力,大《易》开创的“生”之伦理模式,才在实践维度真正获得了实现方式。

[关键词] 原始儒家;“生”;天命

[中图分类号] B222 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2009)05-0546-06

“生”可以视为大《易》哲学的总纲。在《易经》中,“生”不仅是一种大德,也是一种道体。明代学者高攀龙曾说:“易之本体只是一个生字。”^[1] (第1408页)“生”决定了天地人我之性,也是天地万物之本源。天地万物包括仁义礼智等伦理道德俱由此“生”一体通贯。“生”确立了大《易》哲学的生命基调,也开创了儒家“生”之伦理的思想先河。《易经》论“生”,不离“天人关系”,围绕着“天人关系”,《易经》造就了一个天人互动的“生”之伦理模式^①。不过,《易经》中“生”之伦理思想的表述,还只是一种原则性的统筹说明,在实践维度对这一天人互动的“生”之伦理的实现方式尚缺乏具体的设定和说明。为此,原始儒家(这里主要指孔子、子思、孟子和荀子)一方面继承了《易经》所开创的这一“生”之伦理模式,另一方面对之又作了创造性的诠释和发展。这一发展最重要的体现就是他们通过“天命”的预设,在天人之间构筑了一条从“知天命”到“制天命”的“生”在天人之间双向流转的回环路径,从而极大丰富和发展了《易经》的“生”之伦理思想,并在实践维度真正确立了儒家“生”之伦理的实现方式。

一、孔子的“践仁知天”

在“天道”与“人道”的关系中探讨“生”之意义,是儒家“生”之伦理的一贯特征。然而孔子的“罕言天道”一开始就给我们设定了一个疑问,“夫子之言性与天道,不可得而闻也”^[2]《论语·公冶长》)。孔子为什么要“罕言天道”?这是一个值得深思的问题。笔者以为,“罕言天道”并不意味着孔子不重视“天道”问题,而与他的思考重心与选取达致目标的方式有紧密关系。

对“天道”的重视,从天与人的关系角度来谈论人生问题是先秦时期各学派的一个普遍做法,孔子也不例外。从孔子对子产“天道远,人道迩”等思想以及《易经》的推许上,我们也能发现这一点。马王堆帛书《易传》的《要》篇以及《史记》中都有孔子晚年喜《易》的记载,如果说孔子是不重视“天道”的,又为何对阐述“天道”与“人道”关系的《易经》情有独钟?孔子在评价《诗经》中“天生蒸民,有物有则,民之秉彝,好是懿德”这句话时,也谈到“为此诗者,其知道乎”^[3]《孟子·告子上》)。这些都说明,孔子对“天道”并非不

重视。他之所以“罕言天道”是与他所思考的重心与教化重点紧密相关的。

孔子的伦理思想从本质上说是一种人生哲学,其全部关怀也主要凝聚于现实的人生。怎么样使人通过自身的行为求得人自身的幸福,实现人自身“生”的旨趣,始终是孔子运思的重点。孔子或许认识到,在“天道”与“人道”之间,“天道”作为至高无上的主宰,其作用并非是规制人的行动的方方面面、表里粗微,而是一种无言之教,体现为自然宇宙的运行法则,这一法则就是“生”的规律和秩序。“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”^[1]《论语·阳货》从孔子的思想旨趣来看,这样一种自然之天,当是孔子心目中主要的“天”。这样一种“天”的“天意”就是弥漫于天地之间的一种“生意”,它的“生”的法则落实到个体人身上,也就是人的“生命”。所以,这样一种“天”事实上规定了人的生命的性质。人要实现自我的“生命”,找到一条体现此“天道”的准则就够了。因而,人自身行动的重点,就是思考人应当怎么做,而不是把思考的重点放到对“天”的思考上。这么做,并不意味着对“天道”的轻视,而在于确定行动的重点和方向。所以,在孔子那里,“天道”是作为客观的“生”的本体存在的,人的行动并不能伤害“天生万物”的法则,因此,人不必多言“天”,“天”指示了人行动的方向,但并非是一个明辨是非的能够奖善惩恶的意志神。“天”的生物之心,纯然本善,人的行为的善恶是人自身的行为所致。按照“天”的生物之德去做,人也就是个有德之人。不按此行为去做,就表现为一种“恶”的行为。所以孔子是把思考重点放到人自身上,更看重人如何行动,这就是为什么孔子说“人能弘道,非道弘人”。事实上,从《论语》的记述中,孔子也是将他大量的时间都用在思考人如何去做的上,而不是应该怎么做上。如何确立“人道”之当为,以及如何实践,这是孔子伦理思想的实质。也正因为如此,对于一些超越性的缺少实际行动意义的问题,孔子往往存而不论或少论。“子不语怪、力、乱、神”^[2]《论语·述而》,“敬鬼神而远之”^[3]《论语·雍也》,“未知生,焉知死”^[4]《论语·先进》。也正因为如此,其弟子才将孔子之“道”概括为“夫子之道,忠恕而已矣”^[5]《论语·里仁》,也就是一套实践的行为规范。

但是,“天道生物”的道理虽然简单,但人能否真正去体悟到这一点,并内化为行动的信念却并不是一件容易的事,因此,他勉励人们去“知天命”。“知天命”是尽“道”的前提。但是人们应当如何去“知天命”呢,天命与人又是如何衔接起来的呢。空谈“天道”难免落入玄虚,只谈“人道”又难免无凭,“天道”与“人道”之间需要一种既有形上指谓又有实际的可操作性的概念贯通,这就是“仁”。

孔子“仁”的概念的提出,是对西周以来天命观念的一种创造性的继承发展。“与命与仁”,是孔子天人关系论的基本特征,也体现了孔子“生”的思想特色。孔子“与命与仁”的观念,意味着主体对个体之“命”的充分自觉,意味着对每一个人天命以“生”的人之为人的本质的肯认。周朝人讲以德配天,德在身旁,修德以获期报;孔子论“仁”,“仁”在内心,天能否赐福于人,在于人自身对天命领悟的能力与程度。这样孔子就将外在之天拉入人心,“仁”就是内心之“天”,“天”就是内在之“仁”。这样“仁”与“天”就具有了同等形上本体的意味。因此,现实的人欲求天命,即可不必外求,求诸己、“反身内求”即能逐渐领悟天命,而最终成人成己。这样,“天”虽然仍是一个客观存在的决定力量,但我们在现实的人生中却没有必要过多谈论这一点,是故孔子罕言性与天道。“天”赋众生皆以一样的生命本性、生命意义和价值,现实的生命境界不在于天命的既定,而在于个人如何“践仁求仁”。“践仁求仁”的过程,也就是求“生”达“生”的过程。

“与命与仁”的观念并不完全否认“天”之超验性和位格性。人的“生”的本性、自主能力和创造性根源是来源于“天”的,“天”是人自身生命内在力量的超越性根据。因此,外力无法阻止生命内在力量的发现,“求仁践仁”、追求生命本身的意义与境界就是天命所归。所以孔子说:“天生德于予,桓魋其如予何?”^[6]《论语·述而》天命一方面为人的内在生命力量提供了形而上的根据,一方面又为主体的行动规定了限度和方向,人的行动不能超越天命的范围。“道之将行也与?命也。道之将废也与?命也。”^[7]《论语·宪问》人的自由不能违背必然的规律,离开必然的所谓“自由”,即黑格尔所说的“任性”。而“任性”行为非天命所予,必遭天罚。所以,君子要畏天命,敬天顺天而行。但畏天命,并不是消极顺受天意安排,任生命本身自生自灭,无所作为,而是要通过学思笃行去回应天命,所以强调天命的至上性,不

是取消人的理性作用,君子还必须要通过学、思、问、行等去努力“知天命”,在“知天命”的基础上成人成己,实现自己生之为人的神圣意义。在孔子那里,人顺天之性,回应天命,是人之为人的生存意义和天职,对天命的认同和领悟,意味着天人之间积极、亲和关系的建立与确认。这是对天命之性的承接与顺从,是人对其自身使命的自觉。回应天命,就要“知天命”。“知天命”的过程也是体认天命的过程。通过“知天命”,天命才能由外在的他律化为内心的自律,从而使天命与人自身生命合一,从而实现“天人合一”。可见,“知天命”也关系到人的生命境界,所以孔子讲“不知命,无以为君子也。”^[3]《论语·尧曰》)

由此可见,孔子“与命与仁”的天命观,侧重点在于人,“仁者,人也”^[4]《中庸·第二十章》),在于人的生命境界的提升和生命意义的展现。“仁”会通“天道”与“人道”,使天心人心同性而辉映。“仁”遥契天命,朗润生命,体现了孔子天命观以“生”为旨、万物和生的真精神。用唐君毅先生的话来说,孔子“继天道以立人道”,“上承天心之宽容以涵育万民,孔子教人以仁,亦即教人直接法天之使四时行百物生之德,而使人皆有同于王者同于天之德。此乃孔子之由继往而下开万世之真精神所在”^[5](第 37 页)。此一真精神又经思、孟一派的发扬,从而日益朗现。

二、思孟的“知天尽性”

如果说孔子“与命与仁”的天命观开启了天人性命会通之路,而思、孟一派则明确表达了这种天人性命会通的路径。孔子“与命与仁”的观念所蕴涵的一方面是对天命力量的承认,另一方面是对人的自身力量的觉醒。但是人自身的这种依“仁”而行的道德力量,从根本上来说依然是禀之于天、由天命授予的。因此,人靠自身的道德力量回应天命,也就是人靠天命的力量回应天命,生命的存在因而也就成了天命通过人而展现自身的过程。在《论语》中,孔子向人们预示了这种天人互动的模式:一方面是“天生德于予”,人自身的生命力量,特别是人之为人的道德属性是天命下贯;一方面人可以“下学而上达”,从而知天、顺天、受天所命,完成人之为人的生存意义与境界追求。这样孔子通过“践仁知天”的方式,不自觉地为人们预示了一条下学上达的天人会通的路径。不过,这种预示还只是一种含蓄的表达。

思、孟一派继承了孔子这一基本思路,但与孔子相比,思、孟一派的突出特点是在道德贯通的意义上,明确标举了天、道、性、命诸范畴,开启了天人会通的双向回环路径。《中庸》是子思的代表作。《中庸》开篇即云:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”^[4]《中庸·第一章》)这句话可以看作《中庸》天命观的总纲,它从人心与宇宙的统一性出发,揭示了人生意义与修养的方向。所谓“天命”,即天对人的规定性,天命下贯也就是人之性,此人性亦是天地之性。循天地之性即谓“道”,是谓“天道”。“天道”自在自为,通过人为努力使主体自身的天赋之性由自在达于自觉,即是“教”。“天道”即“诚”,努力致“诚”是谓“人道”,所谓“诚者,天之道也;诚之者,人之道也”^[4]《中庸·第二十章》)。“诚”是天地之性,亦是人之性,但人能否达于天性之“诚”则有赖人为,即需要人自身的博学、审问、慎思、明辨、笃行,“自明而诚”以至于“天下之至诚”。而“唯天下之至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”^[4]《中庸·第二十二章》)“天命之谓性”是由天到之路,亦即“自诚明”;“自明诚”以至于“天下之至诚”,从而由“尽其性”以“尽人之性”、“尽人之性以尽物之性”,最终实现参赞天地之化育,这一过程是由人到天之路。由此,《中庸》沿孔子之思路,完成了孔子天人性命由天而人、由人而天之下贯与上达的双向回环路径。概言之,天人回环,诚德贯通,天命人性一体相联,成为一种相互规定而又相互诠释的存在。这样,《中庸》从形而上学的角度论证了客观的“天道”如何下贯而为我们可能领受和应该承担的“天命”的问题。

在《中庸》中,“天命”不仅是一个本体范畴,而且是一个彰显善恶价值的范畴。“天命”被预先设定为一种至高的善,这种善并不独立于人的存在,而是和人的存在密切相关。它不像基督教那样,把最高的善彻底推向彼岸世界,而是沛然盈于人性当中。人的生长化育、健康与否均与这种内在的善性发挥有着密切的关系。《中庸》曰:“喜怒哀乐之未发,谓之中,发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。”“中”是天下的“大本”,“和”是天下的“达道”。朱熹释曰“大本者,天命之性,天下之

理皆由此出,道之体也。达道者,循性之谓,天下古今之所共由也,道之用也,此言性情之德,以明道不可离之意。”^[6](第18页)人循此天命之性而为,持“中”致“和”,便可适得其所,从而使自身生长化育,和谐健康地发展。不仅如此,还能帮助天下万物各安其位,各适其所,从而大化流行,万物皆得其养。

由上可见,《中庸》表达了一种对“生”的本源的深刻认识,并流露出一种如何维护和实现“生”之意义的深沉关照。但是《中庸》对儒学的重要贡献,主要还是它所确立的这一天人双向回环的“生”之路径。与《中庸》的天人性命之说相辅相成,孟子对“天命”与“生”的渊源与内在关联又有另一番表述。

孟子对待“天命”的态度与孔子一样,首先把“天”看是一个行不言之教,以“生”为法则的纯然本善的外在力量。“天与之者,谆谆然命之乎?曰:否,天不言,以行与事示之而已矣。”^[3]《孟子·万章上》“天”是“莫之为而为之者”,“命”是“莫之致而至者”^[3]《孟子·万章上》,因此“天命”在孟子那里首先表现为一种使命感,天之所命即人之使命。人无论如何不能摆脱天命的规定,因此人的活动必须依天命而行。“顺天者存,逆天者亡。”努力实践天赋使命,也就是如何使自己成为一个真正意义上的“人”。

但是,“人”终究是一个有限的存在,人的自由相对于“天命”的必然性只是一种只有“顺天”才能获得的自由。“天命”在这里也就有了客观规律性的意思,“顺天”也就是人们在实践活动中要遵循事物的客观必然性,遵循事物的规律性去办事才能成功,否则只能失败。人无论如何理性,在终极意义上,终难脱天命之规定。“若夫成功,则天也。”^[3]《孟子·梁惠王下》在这种强烈天命意识下,孟子发出了“莫非命也”的慨叹。既然“天命”难违,那么人唯有“顺受其正”,能否“顺受其正”,决定在我,成者在“天”,但求的方式不能假于外求,只能反身而诚。“万物皆备于我,反身而诚,乐莫大焉”^[3]《孟子·尽心上》。这样,孟子的天命观一方面肯定了人的有限性,肯定了天命的决定意义,另一方面也强化了人的主体性和道德伦理的自觉性。人不是坐而待命者,而是以自身行动积极回应天命者。人虽有“命”在“天”,但能否立己身之“命”则在于自己。“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也。”^[3]《孟子·告子上》但这也不是说,人以自身努力可以改变天命,而是说人能够通过自身的努力去尽力回归天命。“求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也。”^[3]《孟子·告子上》人对此也应该有所认识。由此孟子开出了一条“尽性、知天、存心、养性、事天、立命”的“正命”之途。“尽其心者,知其性也,知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”^[3]《孟子·尽心上》

所立之“命”乃顺天之“正命”,从自然角度讲,是指人生是自然而生,死是寿终正寝;从价值角度讲,是指人要知天尽性,以使“天爵”呈现。“正命”与“非命”相对。“非命”非人之常态,它使人的生存意义、生命价值不得展现。而要避免“非命”而终,则人必须“知命”,唯其知命,方能顺天受命而得其正,亦即能够尽“道”以生死。如《春秋繁露》“顺命”篇所说:“人之于天也,以道受命。不若于道者,天绝之。”那么人如何能尽“道”呢?那就要“由仁义行”^[3]《孟子·离娄下》。由仁义行,体现的不仅是人的自由,而且是一种必然性。即“由仁义行”不仅是依自己的本然之性而行,而且这种依性而行有其必然性,是一种不得不如此的必然,也就是说,它对于人来说就是一种宿命。这种宿命并非神秘意义上的宿命论,其实质是人对自身历史使命的担当和对道德责任的认同。所以孟子的天命论,不是一般意义上的宿命论。它向我们昭示的是一种顺应自然规律而行人事,从而“践天性”以成人成己的思想。

由上可以看出,孟子天命观的思想特色在于它一方面肯认了“生”与“非生”的必然性,另一方面又弘扬了人的主体性与道德理性。客观必然性与主观意志自由问题,是伦理学上的重要问题,孟子的观点反映了儒家在这一问题上的基本观点。他通过“诚”的观念赋予“天”以及天下万物道德意识属性,并且通过“思诚者,人之道也”赋予人一种主体能动性,天的规定性或天意是没有办法更改的,即天虽然有“生”心,但落实到人总难免有“命”的限制,但是人在对天命的态度上也并不是消极无为的,人是可以通过主动的“尽人道”来回应天命并彰显人自身的意义的。这种顺应自然规律而行人事,从而“践天性”以成人成己实现人之“生”的思想在荀子那里,则以更加积极的一种姿态表现出来。

三、荀子的“制天命”及其对孔孟天命观的发展

学界有一种观点,认为荀子的天命观是对孔子思想的偏离与变异。荀子以“自然之王”代替或消解埴

了孔孟讲的具有超越性内涵的“天命”。我们认为,荀子的天命观并没有背离孔孟的思想旨趣,相反还是对孔孟天命观的建设性补充与发展。主要基于这样几个理由:

首先,荀子讲的“天行有常”,并不能逻辑地被认定为荀子讲的“天”就是“自然之天”。“天行有常”一句各大宗教也这么说,因为在各大宗教看来,天命是恒定的,都由其至上神而规定,所以“天行有常”即可以理解为天命是恒定的,也可以理解为自然的运行是有规律的。

其次,从荀子对“天”的描述中,“天”的神秘性并没有被消除,相反,我们会发现荀子对“天”的功用的认识与对“天”的态度和孔、孟基本上是一致的。

如我们前面说,孔、孟都倾向于把“天”首先看成是一个行不言之教,以“生”为法则的客观外在力量。如孔子说“天何言哉?四时行焉,百物生焉”,孟子讲“莫之为而为者,天也”,荀子也有类似的表达:“不见其事而见其功,夫是之谓神。皆知其所以成,莫知其无形,夫是之谓天功。”^[7]《荀子·天论》)又比如孔子“罕言性与天道”,而重视人事;孟子注重修身以“俟天命”,而荀子讲的“明于天人之分,唯圣人不求知天”也暗含此意。从这些方面我们可以看出,孔、孟和荀子都对“天”的神秘性流露出一种关注,在对“天”的态度上,都采取了待之敬之而将行动的重点放在人事之上的做法。

孔子“罕言性与天道”,荀子讲“唯圣人不求知天”,这两者都是针对“天”的自然功用而言。孔子讲“知天命”、“畏天命”,荀子则讲“知天”、“敬天”,如“其养曲适,其生不伤,夫是之谓知天”^[7]《荀子·天论》,“君子大心则敬天而道”^[7]《荀子·不苟》),这两者主要是针对天命、针对主体人的能力限度而言。史华茨认为:“当孔子告诉我们,他五十知天命或天所命其什么事的时候,他或许是说他已清楚地明白什么是他所不能控制的,同时也明白什么是真正自己范围内所能控制的。”^[8](第 126 页)史氏的这个说法深刻而准确指出了孔子“知天命”的思想实质,即它反映的主要是一种主体性的认知活动,它不只是一要反映对象的客观存在,同时还包含了主体的愿望和态度。荀子讲的对“天”要“知其所为,知其所不为……夫是之谓知天”^[7]《荀子·天论》与此是一致的。对外在的必然性的认知是尽好人事所必须的,但人的主体能力毕竟是有限度的,对我们不确定的事物保持敬而慎重的态度也是必须的,因为“天”虽无形,但毕竟蕴涵着一种神秘的力量,所以荀子和孔子一样都主张敬天,“君子大心则敬天而道”,“敬天而道”也就是效法天命,以尽人事。在“敬天”以尽人事方面,荀子与孟子一样,也重视以“诚”来会通天人关系,“天地为大矣,不诚则不能化万物;圣人为知矣,不诚则不能化万民”^[7]《荀子·不苟》)。“君子养心莫善于诚,致诚则无他事矣。惟仁之为守,惟义之为行。诚心守仁则形,形则神,神则能化矣;诚心行义则理,理则明,明则能变矣。变化代兴,谓之天德。”^[7]《荀子·不苟》)

在这里,我们可以看出,荀子讲的“天”不仅具有神性,而且具有道德属性。天的“诚”即笃实无欺的品格,是它造就万物的保证,圣人之所以为圣人,也在于其“诚”的品行。天人合一的关系就在这天地圣人的“诚”中被突显出来。

由以上分析可以看出,荀子的天命观在根本旨趣和思路并没有背离孔孟之道,相反荀子在继承孔子天命观的基础上,对孔孟的天命观又作了进一步的发展和补充,在更积极的意义上展现了“生”之方式。这就是“制天命而用之”思想的提出。

所谓“制天命而用之”,就是在顺应天命规定的前提下,充分发挥人的主体作用,去努力认识和掌握“天命”,从而因势利导、因地制宜地使之为人之“生”服务。这里面隐含着人应当努力认识和掌握自然规律,按照自然规律办事的思想。但“制天命”不是否定天命,把人的力量凌驾于“天命”、凌驾于自然规律之上,这里面并没有人定胜天、征服自然的意思,而只是强调了天行有常,人应当如何在遵循天道、顺应自然规律的情况下,充分尽人自身的职分,利用天道之常、利用自然规律来造福人类自身。

这一点我们从荀子自身对此的论述中也可以看出来。荀子说:“故人之命在天,国之命在礼。君人者,隆礼、尊贤而王,重法、爱民而霸,好利、多诈而危,权谋、倾覆、幽险而尽亡矣。大天而思之,孰与物蓄而制之!从天而颂之,孰与制天命而用之!望时而待之,孰与应时而使之!因物而多之,孰与聘能而化之!思物而物之,孰与理物而勿失之也!愿与物之所以生,孰与有物之所以成!故错人而思天,则失天

物之情。”^[7]《荀子·天论》)人之命在天,说明荀子并不否认天命,但人在天命面前不应该消极无为,只一味“大之”、“颂之”,而应该努力认识它,利用它。“天行有常……应之以治则吉,应之以乱则凶”,认识了天的常道,采取正确措施就能带来吉祥,否则就会有灾难。这里面讲的都是如何顺应自然规律,利用自然规律性,而并没有要把人的意志强加于天、去改变天行之常、改变自然规律、征服自然的“胜物”思想。

荀子“制天命而用之”思想提出的根本目的是为了顺应“天道之常”以实现“生”之目的。所以“制天命”实质上是“治人事”,而人事之“治”在于“礼”。“礼”的依据在“天”,“天”的“生”的目的的实现在“礼”。所以荀子说:“天地者,生之始也;礼义者,治之始也。”又说:“人无礼则不生,事无礼则不成,国家无礼则不宁。”“礼有三本:天地者,生之本也。”“礼者,谨于治生死者也。生、人之始也,死、人之终也,终始俱善,人道毕矣。”^[7]《荀子·礼论》)

由上可见,从孔子到思、孟再到荀子,原始儒家围绕着“天人关系”展开了一条鲜明的“知天命到制天命”的“生”之伦理的思想路径,这一路径代表了原始儒家“生”之伦理展开的基本方式。这一方式,后又经汉儒“天生人成”思维趣向的拓展,最终在宋明儒那里形成“万物一体”的“生”之大气象,从而形成一完整而又大气磅礴的生命伦理体系。

注 释:

- ① 请参见拙文《论儒家生命伦理的精神、模式及特性——对易道“生生”的义理解读》,载《武汉大学学报(人文科学版)》2008年第3期。

[参 考 文 献]

- [1] 黄宗羲:《明儒学案》(下册),北京:中华书局1985年版。
- [2] 《论语正义》,载《诸子集成》第1册,北京:中华书局1996年版。
- [3] 《孟子正义》,载《诸子集成》第1册,北京:中华书局1996年版。
- [4] 《大学中庸论语》(合订本),上海:上海古籍出版社1987年版。
- [5] 唐君毅:《中国文化之精神价值》,桂林:广西师范大学出版社2005年版。
- [6] 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局1983年版。
- [7] 《荀子集解》,载《诸子集成》第2册,北京:中华书局1996年版。
- [8] Schwartz Benjamin I. 1985. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press.

(责任编辑 涂文迁)

On the Mode of Practice of Confucian Ethical Thought of *Sheng*

Zhang Shunqing

(School of Philosophy, Zhongnan University of Economics & Law, Wuhan 430074 Hubei China)

Abstract: The primary Confucianists developed creatively the thought of *Sheng* in *Yijing*, and they constructed a two-way path between *Tian* and *Ren* by the concept of kismet. With their own features of annotations, they made the thought of *Sheng* in *Yijing* a more exercisable mode of practice in reality.

Key words: primary Confucianist; *Sheng*; kismet